265.0245
F911

SAMMLUNG
GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE

141

O. FRICKE

DIE SAKRAMENTE IN DER PROTESTANTISCHEN KIRCHE

1929
J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

R H

Class 265.024 S F511
Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/diesakramenteind0000otto

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET
DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

141

DIE SAKRAMENTE IN DER PROTESTANTISCHEN KIRCHE

VON

OTTO FRICKE

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

1 9 2 9

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

265.0248
F911

88820

Alle Rechte vorbehalten.
Printed in Germany.

GEN THEO SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Druck von H. Laupp jr, Tübingen.

Es mag wundernehmen, daß ich das Thema meines Vortrages ganz und gar nicht geschichtlich, sondern systematisch präzisiert habe, obwohl doch diese Tagung im Zeichen einer geschichtlichen Stunde steht. Das Marburger Religionsgespräch steht ja hier zur Verhandlung! — Nun meinte ich allerdings wichtige und entscheidende Gründe dafür zu haben, mein Thema gerade so und nicht anders zu formulieren: Es soll sich gemäß der Einladung zu dieser Konferenz ausdrücklich um die Bedeutung des Sakramentenstreites für die *Gegenwart* handeln und das ist ja wohl eine systematische Bestimmung! Ich wüßte freilich auch nicht, wie man hier, auf dem historischen Boden der *Union*, anders die Geschichte des Gespräches zu Marburg würdigen könnte, als so, daß man versuchte, das Gespräch von damals heute und in der Gegenwart aufzugreifen und evtl. fortzuführen. Es kann sich ja doch für die Union legitimerweise nicht einfach darum handeln — die eine oder andere Partei von Marburg für sich in Anspruch zu nehmen. Steht man aber von vornherein zwischen den Parteien, wie man das für die Union in Anspruch nehmen muß — dann kann es sich also nur um ein Mit- und Nachdenken des damals in Marburg geführten Gespräches handeln — und damit stehen wir wiederum vor einer wesentlich systematischen Aufgabe. Aber das alles wären formelle und taktische Gründe. Wichtiger ist mir ein sachliches: Die heutige Lage im Blick auf das Sakrament ist so entscheidend anders, als die zur Zeit der Reformation, daß man gar nicht imstande ist, in das damals geführte Gespräch *ohne weiteres* einzugreifen. Die Voraussetzungen des Sakramentenstreites, seine letzten und tiefsten Hintergründe, sind uns

heute ganz und gar problematisch. Es hängt damit zusammen, daß man eine lange Zeit hindurch selbstverständlich auf dem Standpunkt gestanden hat, jener Streit sei ein Streit um leere Worte und um tote Formeln gewesen, die von hartgesottenen Theologen ausklamüsert seien, weil sie so ungefähr sonst nichts anderes zu tun gehabt hätten. Aus dieser Stimmung heraus nährt die Union — ich will nicht sagen allgemein, aber zu einem guten Teil sicherlich noch heute ihr Pathos. Nun will ich damit nichts gegen die Union gesagt haben. Sie war s. Z. das notwendige Fazit, das einmal aus der konfessionellen Situation gezogen werden *mußte*. Aber eben die konfessionelle Situation des 17. und 18. Jahrhunderts war eine andere geworden, als die des 16. Jahrhunderts. Möglich oder sogar wahrscheinlich, daß die Begriffe, mit denen zur Zeit der Reformation der Streit zwischen Luther und den Seinen auf der einen Seite und den Reformierten auf der anderen Seite bestritten wurde, in der Orthodoxie, der lutherischen, wie der reformierten, bereits erstarrt waren zu formalistischen, schemenhaften Wesen. War es aber so und wo es so war, da war die Union dann tatsächlich ein lösendes und vorläufig glückliches Wort. Die Tatsache aber, daß allezeit ernsthafte Männer den Weg der Union ausdrücklich und absichtlich nicht beschritten haben, müßte doch auch zu denken geben: Es könnte offenbar auch so sein, daß hinter den abstrusen und abstrakten Formeln lebendige, sachlich zwingende Anliegen verborgen wären. Und man kann vielleicht allgemein feststellen, daß heute die Ansicht mehr und mehr im Wachsen ist, daß es sich tatsächlich so verhält. In dem Maße ist diese Ansicht im Wachsen begriffen, in dem wir über unsere eigene Lage klar werden. Die Voraussetzung des damaligen Streites um das Sakrament war die Gewißheit von der Kirche als der Communio Sanctorum. Das ist für jeden, der einmal tiefer eindringt in die Kampfschriften von hüben und drüben einer der ersten Eindrücke. Es handelte sich damals nicht um ein „daß", sondern um ein „wie". *Wie* die Gemeinschaft zwi-

schen Christus und den Gläubigen zu denken sei, das war die Frage —, „daß“ sie vorhanden sei, dessen war man gewiß. Aus dieser Wirklichkeit heraus lebte man. Derentwegen war ja Reformation! Es ist nur eine Feststellung des Tatbestandes, wenn ich sage, daß wir heute dieser Kategorie — der Kategorie: Kirche als Communio Sanctorum ganz und gar nicht gewiß sind. Ich zitiere Paul Althaus[1]): „Unserer Zeit sind die beiden Themen der Gemeinschaft und der Kirche neu gestellt. Die Frage nach der wahrhaftigen Gemeinschaft und die Frage nach der Kirche stehen weithin noch *neben*einander. Unzählige, die nach der Gemeinschaft fragen, denken nicht daran, nach der Kirche zu fragen; umgekehrt: Die neue theologische Besinnung auf die Kirche geht vielfach an der Frage nach der Gemeinschaft vorbei. Es ist die Schicksalsfrage für unsere Zeit, ob in ihr die Wirklichkeit der Kirche als Gemeinde neu erfaßt und neu gelebt wird oder nicht.“ Soweit Althaus. Es ist hier nicht die Aufgabe, zu zeigen, wie im Verlauf der Zeit die reformatorische Kategorie von der Kirche verlorengegangen ist. Nur soviel muß vielleicht zum Verständnis des Sachverhaltes angedeutet werden. In dem gleichen Maße, als die Kirche der Reformation sich versteifte und verhärtete in konfessionalistischen Traditionalismus, hat sie die Fragestellung des Humanismus, die Frage nach dem *Individuum* in sich aufgenommen. Zunächst auf dem Wege über das Schwärmertum, später über die Aufklärung und den Pietismus und schließlich über die Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts hin ist sie zu einer Kirche geworden, die, wie Troeltsch einmal gesagt hat, weit mehr ihre Wurzeln in den Seiten- und Nebenströmungen der Reformation hat, als in der Reformation selber. Sie ist im Verfolg dieser Entwicklung dem Subjektivismus und Individualismus restlos verfallen! Hieraus ergeben sich alle Schwierigkeiten der Theologie und der Kirche in der Gegen-

[1]) Communio Sanctorum, Paul Althaus, Chr. Kaiser Verlag 1929 im Vorwort.

wart. Freilich, die Kirche hat mit dieser Entwicklung teil an dem geistesgeschichtlichen Gesamtschicksal der Zeit. Sie steht da wahrlich nicht allein. Es ist darum auch kein Wunder, daß sie mit ihren Versuchen, das Chaos der Gegenwart zu überwinden, *nicht* allein steht. Denken Sie etwa an Rußland, um gleich das weiteste und umfassendste, was innerhalb der profanen Situation geschehen ist, zu nennen, oder an alle die kollektiven Bemühungen auf dem Gebiete der Kunst und der Literatur, überhaupt im gesamten Umkreis der Kultur. Die Welt will heraus aus dem Chaos der Gegenwart und sucht allenthalben nach neuen Bindungen. Die Frage nach der Gemeinschaft *ist* längst die Frage der Zeit geworden. Es mag uns dabei traurig stimmen, daß die Kirche in dieser Frage keineswegs ihrer Zeit vorangegangen ist und vorangeht. Die Frage stellt sich für sie freilich, wenn sie sich stellt, sofort auch schwieriger und entscheidungsvoller, weil alle Scheinlösungen für sie nicht in Betracht kommen können — weder die katholische Kirche — und wenn sie heute, eben um dieser soeben aufgezeigten Situation der Gegenwart willen, noch so leidenschaftlich bejaht wird, noch „die christliche Gemeinschaft" ist für sie eine Lösung dieser Frage nach der wirklichen und wahrhaftigen Gemeinschaft; — das eine wäre Kollektivismus und das andere schließlich doch wieder Individualismus. Es ist aber schon viel gewonnen, wenn die Kirche erkennt, daß in dieser Frage der Zeit ihr selbst die Schicksalsfrage gestellt ist. Sie ist gefragt: ob sie mit der untergehenden Welt des Subjektivismus, des bourgoisen Egoismus und Individualismus auf allen und jeden Lebensgebieten untergehen will? Sie wäre dann, wenn sie sich dafür entscheiden würde, wahrlich schlecht beraten und auf die Reformation dürfte sie sich dann jedenfalls nicht mehr berufen. Will sie aber ringen darum, Kirche zu sein — und gerade auch unserer Zeit Kirche zu sein — sie hat es wahrhaftig bitter nötig! — dann bedeutet das für die Kirche, daß sie ganz von neuem suchen muß der Grundkategorie: der Kategorie Kirche

als Communio Sanctorum gewiß zu werden. Dann bedeutet das für sie, daß sie alle Grundbestände ihrer Existenz neu aufarbeiten muß im Blick auf diese eine Frage, die ihr aufgetragen ist. Heute weniger denn je ist es uns erlaubt, die Hände in den Schoß zu legen. Konfessionalistischer Traditionalismus kommt heute gerade nicht in Betracht. Vielmehr „erwirb es, um es zu besitzen", heißt es heute. So oder gar nicht wird das Schicksal der Kirche erfüllt. Fassen Sie es zuletzt auch noch auf als ein ausdrückliches Bekenntnis zur Aufgabe unserer Zeit und unserer Stunde, wenn ich zu Ihnen reden möchte über den historischen Sakramentenstreit gewiß und über Luther und Zwingli und ihre Lehre, aber doch so, daß damit geredet wird über ein gegenwärtiges Thema: über die Sakramente in der protestantischen Kirche nämlich.

I.

Wir sagten vorhin: es handelte sich in dem Sakramentenstreit der Reformation nicht um ein „daß", sondern um ein „wie", nämlich darum: „wie die Gemeinschaft zwischen Christus" und den Gläubigen zu denken sei. „Daß" sie vorhanden sei, sei die selbstverständliche Gewißheit ihrer Voraussetzung gewesen. Wir müssen das nun noch deutlicher machen: Luthers Interesse an dem Streit um das Sakrament war die Wirklichkeit der Communio — daß sie nicht verfälscht würde, die glückliche Tatsache, daß Christus wirklich und wahrhaftig mit seinen Gläubigen verbunden sei. Entsprechend stärker lag der Ton bei den Reformierten darauf, daß es sich wirklich handle um die Gemeinschaft zwischen *Christus* und den Gläubigen, daß ja nicht unter dem Betonen der Wirklichkeit der Gemeinschaft — sie sollte damit nicht angezweifelt werden! — vergessen würde ihre Wahrheit. Darum konnten die Reformierten von dieser Gemeinschaft nie reden, ohne das altchristliche „sursum corda", „empor die Herzen", zu bedenken. Und je mehr dann von lutherischer Seite im Verlauf der Entwicklung jedes Halt

auf dem Wege zu dieser Wirklichkeit: Christus und die Gläubigen überrannt wurde — und ein Aber! in dem enthusiastischen, kindlich gläubigen oder religiös gigantischen Reden über sie keinen Raum mehr fand, — um so mehr versteifte man sich auf reformierter Seite auf dieses „sursum corda". Die Ehre Gottes wurde ihr bezeichnendster Kampfruf! Man darf nur nicht vergessen, daß in keinem Stadium des Kampfes seine Voraussetzung, eben die eine und selbe Wirklichkeit: Christus und die Gläubigen von einer der beiden Parteien aufgegeben war. Eben um das „Wie" dieser Wirklichkeit, wie sie zu denken sei und wie von ihr zu reden sei — darum ging es. Darum ging es auch in Marburg. *Die Wirklichkeit* dieser Wirklichkeit verteidigte Luther mit seinem „hoc est" — und *die Wahrheit* — *die Reinheit* dieser Wirklichkeit verteidigte die reformierte Seite mit ihrem „significat". Hätte man darüber nicht wirklich einig werden können? Wir wissen, daß man sich über eine ganze Reihe schwerwiegender Fragen geeinigt hat in den sog. „Marburger Artikeln". Am Abendmahl aber blieb die Differenz offen — da zeigte sich immer wieder „der andere Geist." Was sollen wir davon halten? Sollen wir den einen gegen den anderen ausspielen? Wir hätten dann freilich das innerste, tragische Anliegen dieses Streites noch gar nicht begriffen. Offenbar handelt es sich hier doch um *zwei Worte*, die beide im letzten Grunde das gleiche meinen, die aber trotzdem nicht in *ein* Wort zusammenzuziehen sind. *Ein* Wort ist das Wort *Gottes*, das Wort, das Fleisch geworden ist. Aber wenn nun dies eine Wort Gottes von den Menschen nachgesprochen werden soll, dann ist es offenbar nicht mehr in einem Wort zu sagen, dann sind offenbar *zwei* Worte nötig: Das Wort ward Fleisch, könnte nämlich zweimal betont werden — einmal so, daß man sagt: das Wort ward *Fleisch* — wirklich, es *ist* geschehen, Gott ist *Mensch* geworden — er ist nun bei uns, wir *haben* ihn nun! Man könnte aber auch *so* betonen: Das *Wort* ist Fleisch geworden! *Gott* ist Mensch geworden. Und mit dieser anderen Betonung wäre aus-

gedrückt — es handelt sich bei dieser Fleischwerdung um etwas *Besonderes*, das dabei nicht übersehen werden darf, es handelt sich darum, daß begriffen wird, daß *Gott* in diesem Fleische ist. Wir sehen schon: je nach dieser verschiedenen Betonung wird von der Offenbarung und von dem Menschen in seiner Beziehung zu der Offenbarung ganz Verschiedenes auszusagen sein: Luther konnte offenbar, nachdem er einmal so betonte — und in dieser Betonung steckt die ganze unerhörte, grandiose Tiefe der lutherischen Theologie! Gott ist *Mensch* geworden — wirklich, wirklich er *ist* es — gar nicht anders als in der Sakramentsfrage: das „hoc est" verfechten. Ebenso war es für die Reformierten nur das logische Ergebnis ihres Gesamtansatzes, wenn sie sich in dem Streit um das Sakrament auf das „significat" festlegten.

Von diesem Grundverständnis aus ergibt sich ganz von selbst die Abwehr verschiedener Mißverständnisse im Blick auf den damaligen Streit: 1. Man könnte die lutherischen Formulierungen verstehen im Sinne eines platten Katholizismus. Tatsächlich haben die Reformierten die lutherische Sakramentslehre um ihrer katholischen Ketzerei willen bekämpft. Sie haben einen sachlichen Unterschied zwischen der lutherischen Impanations- und der katholischen Wandlungslehre nicht anerkennen wollen. Nun verhält es sich damit so: Luther hat nach anfänglichem Schwanken in dieser Frage die Wandlungslehre weder bekämpft noch gut und richtig geheißen. Er meinte es anders, als es in der Wandlungslehre vorausgesetzt war, aber seine Ergebnisse waren doch auch wieder denen jener Lehre so ähnlich, daß er ja kein Interesse daran haben konnte, diese Lehre besonders zu bekämpfen. „Daß" Leib und Blut Christi im Abendmahl seien, darauf kam ihm alles an. Daneben konnte ihm die Frage: „wie" das geschehe — ob auf dem Wege der Wandlung oder auf dem der Konsubstanz — also so, daß die Elemente als solche doch noch erhalten blieben — oder wie auch immer — verhältnismäßig gleichgültig sein — obwohl er

natürlich auch darüber seine Theorie hatte. Aber zugegeben, daß seine Lehre äußerlich der katholischen ungefähr gleichsah, so war es trotzdem ein Mißverständnis allerschwerster Art, Luther oberflächlich und äußerlich katholisch zu verstehen. Was er behauptete, mußte er behaupten aus seinem Grundinteresse heraus. Es ist freilich zu fragen, ob es sich mit diesem Grundinteresse vereinbaren ließ, daß Luther für den Einwand seiner Gegner so gar kein Verständnis zeigte, und ob nicht seine Lehre in sich selber wirklich problematisch ist, problematisch in dem Sinne, daß er in der Starrheit seiner Behauptungen und Exklusivität seiner Sätze eben tatsächlich dann doch etwas anderes behauptete, als was er selbst behaupten *wollte*. Aber, daß er darum „katholisch" (im Sinne von magisch) sei, das geht nicht an zu behaupten.

2. Man könnte umgekehrt den Reformierten nachsagen, daß es sich bei ihnen handele um einen trockenen und abstrakten Rationalismus. Luther hat die Reformierten bekanntlich um dieses ihres Rationalismus willen stets in einer Linie mit den Schwärmern gesehen. So, wie jene schwärmen für ihre eigenen religiösen Erlebnisse und Gefühle, so schwärmen, seiner Meinung nach, die Reformierten für ihre eigene Vernunft. Luther hat in diesem Zusammenhang gern von der „Hure Vernunft" gesprochen. Nun ist zu sagen, daß natürlich die reformierte Reformation von Haus aus dem Humanismus viel näher stand als die lutherische. Man könnte sie die humanistische Reformation nennen, wenn man wollte. Luthers Reformation hat in der Klosterzelle begonnen, die reformierte Reformation auf der Kanzel und auf dem Katheder. Entsprechend hat die reformierte Reformation von vornherein eine ungewöhnliche Affinität zu den Prinzipien des modernen Menschen gehabt. Sie hat das Anliegen der menschlichen Vernunft, der *ratio*, sich zu eigen gemacht und von Anfang an mitvertreten. Rationalismus ist das Grundprinzip des modernen Menschen und der modernen Welt! Warum sollte nicht auch der Einwand gegen Luthers

Unvernünftigkeiten in der Sakramentenlehre dieser Wurzel entstammen? Daß damit aber der reformierte Einwand schon erledigt sei, daß man ihn als wesentlich rationalistisch entlarvt hätte, ist schlechterdings nicht einzusehen. Und hier beginnt eben das zweite Mißverständnis im Blick auf den Sakramentenstreit, das abzuwehren ist. Ist die *lutherische Religiosität*, ihre zugestandenermaßen paradoxe Tiefe und gläubig kindliche Kühnheit mehr wert, sub specie aeternitatis, als die vernünftige Klarheit und die logische Strenge und Sachlichkeit der Reformierten? Es ist in der Tat nicht einzusehen, wieso das der Fall sein sollte. Eben aus dieser Haltung heraus fragten die Reformierten nach der Wahrheit und Reinheit des Kommunionsgedankens — wie denn ihr Gottesgedanke von daher bestimmt war. Daß Zwingli sich dabei versteifte auf das Negative, darauf, Luthers „est" gegenüber nur das „significat" zu haben und dem tiefsinnigen Reden Luthers von der Christusgemeinschaft mit den Seinen gegenüber das Abendmahl nur als Bekenntnis und Gemeinschaftsmahl zu würdigen verstand, das war *seine* Tragik. Daß das aber mit dem Worte Rationalismus abzutun sei, ist ebenso töricht zu meinen, wie es töricht ist zu meinen, Luther erledigt zu haben mit dem Hinweis darauf, daß er im Katholizismus steckengeblieben sei.

Das ist das eine. Das andere ist dies: Man muß, wenn man den Sakramentenstreit verstehen will, sich klar sein *darüber*, daß die Streitpunkte, über die gestritten wurde in diesem Streit, nicht ohne weiteres identisch sind mit den tatsächlich strittigen Sachen. Gestritten wurde von lutherischer Seite gegen die Reformierten, um gleich mit dem bekanntesten anzufangen: über die *Exegese der Einsetzungsworte* — und zwar in ermüdendster Weise. Bei einer oberflächlichen Durchsicht der Kampfschriften jener Zeit könnte man zunächst tatsächlich vermuten, daß es sich in dem Streit selber um *das* gehandelt hätte. Natürlich war Luthers Position dabei eine ungleich glücklichere, weil er formal den Text für sich hatte, wobei wir uns freilich daran

erinnern müssen, daß es sich in diesen Textworten schon um eine Übersetzung handelt. Jesus hat unseres Wissens aramäisch gesprochen und nicht griechisch oder lateinisch. Das Aramäische kennt aber das Hilfszeitwort gar nicht. Logisch hat man also gestritten um ein Wort, das ursprünglich gar nicht dastand. Es ist klar, daß der Sakramentenstreit zu einer Farce werden würde, wenn wir annehmen wollten, es habe sich in diesem Streit tatsächlich um die Exegese gehandelt. Treue dem Text gegenüber oder ähnliche Tugenden haben hier im Ernst nicht entschieden. Luther war nicht der Mann, der sich durch Buchstaben einfangen ließ. Er hätte hier wohl das „est" behauptet, selbst wenn es zufälligerweise an dieser Stelle nicht gestanden hätte. Gestritten wurde über die Frage nach der Gegenwart Christi im Sakrament und die wollte und mußte nach seinem ganzen Ansatz Luther ebenso behaupten und zwar — um sie als wirkliche zu behaupten, wie er meinte —, als *leibliche* Gegenwart Christi, wie umgekehrt die Reformierten sie bestreiten mußten, jedenfalls als leibliche Wirklichkeit, weil die ihnen Götzendienerei, aber nicht Wahrheit Gottes zu sein schien.

Gestritten wurde weiterhin von seiten der Reformierten gegen Luther über die Nießung der Ungläubigen: *manducatio indignorum*. Es dürfte klar sein, daß Luther nichts daran liegen konnte, an und für sich den Satz zu vertreten, daß auch die Ungläubigen Leib und Blut Christi essen und trinken im Abendmahl. Es handelt sich hier um eine Trutz- und Trotzlehre — um einen Satz, der auf die Spitze getrieben, sagen soll, was gemeint ist. Luther wollte — er mußte! — die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl behaupten, koste es, was es wolle. Gefragt von zudringlichen, allzu hellhörigen Gegnern, ob er denn damit etwa sagen wolle, daß auch die Ungläubigen den Leib und das Blut genießen könnten, mußte er dann wohl oder übel zustimmen. Ja! sie essen und trinken! Demgegenüber hatten es die Reformierten leicht mit ihrem Spott und mit ihrer Entrüstung. Und es ist klar, daß hier, in diesem Stadium

des Streites eine Einigung immer unmöglicher wurde. Wie hätte ein Reformierter von seinen Voraussetzungen aus diesem Lehrpunkt zustimmen können? War es mit dem Begriff der manducatio indignorum nicht endgültig klargeworden, daß die lutherische Impanation auf ein und derselben Stufe stand mit der katholischen Transsubstantiation. War nicht das eine Götzendienerei so gut wie das andere? Und handelt es sich da wirklich noch um die Gemeinschaft zwischen Christus und den *Gläubigen*, wo man allen Ernstes die Nießung des Leibes und des Blutes Christi durch die Ungläubigen zugestand? Sie sehen, nachdem einmal der Ton *so* gefallen war: *Das Wort* ward Fleisch, *Gott* ist Mensch geworden, *Christus* ist mit seinen Gläubigen verbunden, mußte gleichzeitig *der Glaube* einen anders betonten Sinn bekommen: *Im Glauben*, das hieß auf reformierter Seite betonterweise: *Nur* im Glauben, d. h. nicht im Haben und Sein. Luthers Lehre vom Haben und Sein *des Glaubens* aber drängte in seiner logischen Spitze geradezu dahin: das Haben und Sein ganz vom Glauben zu lösen, so daß selbst das Haben und Sein des Unglaubens dann nicht mehr bestritten werden konnte. Geradeso meinte er wirklich vom Glauben zu reden, geradeso, wenn er von der Nießung durch die *Ungläubigen* sprach. So war es denn möglich, daß schließlich die tolle Überspitzung zustande kam, daß vor den lutherischen Instanzen die *Rechtgläubigkeit* eines Theologen sich ausweisen mußte ausgerechnet an der Frage nach der Nießung *der Ungläubigen*. Trotzdem müssen wir uns auch in diesem Falle hüten, den Streitpunkt mit der strittigen Sache gleichzusetzen. Die strittige Sache war die Frage nach der Gegenwart Christi im Sakramente. Die mußte Luther behaupten und darum diese Zuspitzung, behaupten um des Glaubens willen als eine leibliche Gegenwart, weil er meinte, anders sei sie eben gar nicht *wirkliche* Gegenwart. Die Reformierten dagegen, die in ihrer Vorliebe für die Vernunft und das Vernünftige, mit allen Katholizismen radikal brechen wollten, die jede Verdinglichung als Ungeistigkeit und

darum Unwürdigkeit verschmähten, die Gott darum in seiner ganzen Jenseitigkeit: „Gott ist Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten", anerkannten und nur so anerkennen konnten, mußten diese leibliche Gegenwart als eine infame Satanie unter allen Umständen um *ihres* Glaubens willen bekämpfen.

Unsere Erörterung hat uns zugleich noch eine weitere wichtige Erkenntnis nahegelegt: die Differenz zwischen Luther und den Reformierten ist mit dem Sakrament allein nicht ausgedrückt. Verschieden und unterschieden waren die kämpfenden Parteien in allen Punkten auf der ganzen Linie — nicht nur im Sakrament, sondern ebenso auch in der Lehre vom rechtfertigenden Glauben, ebenso auch in der Christologie, ebenso auch in der Ethik, ebenso auch in der Eschatologie und in dem allem wieder: in der Lehre von Gott und vom Geist. Es wäre eine besondere Aufgabe, das des näheren darzustellen. Wir müssen uns hier mit Andeutungen begnügen: 1. Wir sahen zuletzt an der Lehre von der Nießung der Ungläubigen, daß Luthers Glaube dahin drängt: Das Haben und Sein des Glaubens ganz von der kritischen Einschränkung, die die Reformierten sofort im Auge hatten, wenn sie vom Haben und Sein des *Glaubens* redeten, zu lösen, so daß dann einfach ein Haben und Sein übrigblieb, so daß es schließlich auch die Ungläubigen haben und sein konnten! Eben in dieser Dynamik des lutherischen Glaubensbegriffes liegt dann aber auch seine Besonderheit in der Lehre vom rechtfertigenden Glauben beschlossen. Im Glauben gerecht, das hieß für ihn in der Konsequenz seines Glaubensbegriffes fast soviel als *wirklich* gerecht. Oder umgekehrt: Der Glaube ist bei Luther eine geradezu selbständige Wirklichkeit zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und dem Menschen: Der Glaube *ist* neues Leben! Was das heißt, kann man sich am besten klarmachen an Osiander, dem vielleicht treuesten Lutherschüler in eben dieser Frage der Recht-

fertigung, der in seiner Lehre von der „iustitia effectiva“ zweifellos den theologisch sachgemäßen, wenn auch anfechtbaren Ausdruck für Luthers Rechtfertigungslehre gefunden hat. Ritschl hat in seiner großen Geschichte des Pietismus, den Pietismus zurückgeführt auf Osiander. Das bedeutet aber, daß die Psychologisierung des Glaubens, die ganze heillose Verwechslung psychisch-emotionaler Dinge mit der Wirklichkeit des Heiligen Geistes, die in der Kirche so viel Schaden angerichtet hat und noch anrichtet, nicht zuletzt Luther selbst zur Last zu legen ist. Das dürfte aber ein Hinweis darauf sein, daß der reformierte Gegensatz auch in dieser Sache nicht ganz von ungefähr ist. Freilich wird man dort die Plerophorie mit der Luther naturgemäß vom Glauben reden konnte, vergeblich suchen, statt dessen wird man auch hier eine stärkere Betonung des Rationalen in Kauf zu nehmen haben. Der reformierte Glaubensbegriff befindet sich — durch die scharfe Jenseitsbetonung des Glaubensobjektes — in ständiger Parallelität zum Begriff des Gehorsams. Glaube und Gehorsam gehören streng zusammen — wie Gabe und Aufgabe, Geschenk und Forderung. Das eine Mal zeigt die Linie von oben nach unten, das andere Mal von unten nach oben — und umgekehrt. Während bei Luther alle Linien im Glauben sich schneiden, und so der Glaube eine ganze Welt für sich wird (vgl. sein Wort: „Der Glaube ist ein lebendig, geschäftig, tätig Ding“), eine himmlische Wirklichkeit im Menschenherzen, *liegt der Schnittpunkt hier*, auf seiten der Reformierten, im Unendlichen. Gott bleibt Gott und der Mensch Mensch! Gott ruft und der Mensch antwortet. Er antwortet, indem er glaubt und gehorcht.

2. Wir sagten vorhin: Auch in der *Christologie* spiele dieser Gegensatz eine entscheidende Rolle. Nachdem Luther so angesetzt hatte, *wie* er angesetzt hatte, mußte er in der Christologie zu dem Satz von der „Ubiquität“ gelangen, zu jener abstrusen Behauptung, daß Christus in seiner erhöhten Wirklichkeit, gewiß, aber doch *leibhaftig* allüberall zugegen sei in der

Welt. Wir können hier nicht näher auf die Sache eingehen, nur soviel: Die Lehre von der Ubiquität hat doch wohl allen naturalistischen Vorstellungen und pantheisierenden Systemen der späteren Zeit irgendwie Vorschub geleistet. Und zwar, wie uns dünkt, wiederum in unheilvoller Weise für die Kirche. Wenn der Leib Christi überall zugegen ist — und er alles erfüllt, das ganze Bereich der Natur, dann hindert den Menschen offenbar nichts mehr, nun die Natur ihrerseits zum Gott zu machen und die Natur anzubeten und Gott darüber zu vergessen. Damit ist schließlich der Mensch, der ja auch Natur ist, selber imstande Gott zu sein. Demgegenüber kann die reformierte Lehre, die sich übrigens aufs engste an das Dogma von Chalzedon anschließt, die Lehre von der strengen Parallelität zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus, doch wohl als heilsam empfunden werden. Es ist bekannt, daß das genuine Luthertum von dem historischen *Jesus* wenig zu sagen hatte, unter der Menschheit Christi verstand es sofort etwas anderes, bis sich später die Psychologie auch dieser Sache annahm und den „lieben Heilandskult" entwickelt hat. Gerade aber auch dieser Kultus ist durch die lutherische Christologie im Grunde nahegelegt. Demgemäß hat die reformierte Christologie die Heilsgeschichte für sich. Jedenfalls ist die Fruchtbarkeit ihres Prinzips auch in diesem Punkte nicht von der Hand zu weisen.

3, In der *Ethik* verhält es sich ebenso. Wir sagten schon: Mit Luthers Glauben war eigentlich alles gegeben. Glaube *ist* Leben. Darum ist für ein Gebot, für eine Forderung, für eine Aufgabe eigentlich gar kein Raum mehr. Die Werke sind bestenfalls Früchte des Glaubens, eine selbständige Stellung können sie nicht mehr einnehmen. Demgegenüber braucht nur daran erinnert zu werden, welchen Raum in der reformierten Lehre das Kapitel: *de vita christiana* allezeit eingenommen hat, wie hier das Alte Testament, der Jakobusbrief in Kraft geblieben ist. Jedenfalls dazu ist kein Anlaß, mit Luther gegen die reformierte Ethik zu polemisieren. Die Tatsache, daß Melanchthon hier, wie

auch anderswo, Luther nicht gefolgt ist, gibt ja wohl auch zu denken und gewisse Kämpfe im späteren Luthertum haben die Gefahr, die in dem lutherischen Ansatz verborgen ist, deutlich erkennen lassen. — Es ist die Frage, ob nicht die lutherische Lehre darauf und daran ist, den Dingen einfach ihren Lauf zu lassen, den Staat Staat sein zu lassen und die Kultur Kultur und den Menschen schließlich auch den *Menschen*! Die Welt hätte vermutlich ein anderes Gesicht bekommen, wenn der Lauf der Dinge den reformierten Intentionen gefolgt wäre. Die Pastorenkirche und das Landeskirchentum wären dann vielleicht gar nicht erst gekommen und manche anderen Probleme würden sich heute für uns leichter ansehen. Aber ich will mich nicht in Spekulationen verlieren. Es ist auch klar, daß Luthers Unethik später, nachdem der Glaube und sein Haben und Sein ganz und gar in die psychische Ebene verlegt war, nun erst recht einem Moralismus und Pharisäismus Platz machen konnte, weil hier nun gar keine Gegenkräfte mehr vorhanden waren. Alles in allem dürfte der reformierte Gegensatz gegen die lutherische Lehre als offene Frage an das Luthertum auch in diesem Punkte noch längst nicht erledigt sein.

4. Wir wenden uns zu einem letzten Punkt, wenn wir nun noch von der *Eschatologie* reden! Hier handelt es sich um gewisse letzte Konsequenzen in der Lehre. Wenn für Luther das Wort eingeschlossen ist in den Menschen und ein „extra" des Wortes nicht mehr in Betracht kommen kann, dann heißt das, daß von einem regnum naturae, abgesehen von dem regnum gratiae nicht mehr zu reden ist, dann ist mit der Sündenvergebung umgekehrt das regnum naturae wiederhergestellt. Ein anderes Bild ergibt sich unter der Voraussetzung des extra calvinisticum: Mit dem „extra" soll gesagt sein, daß Christus, abgesehen von seiner Fleischwerdung, so sicher das „finitum non capax est infiniti" *auch* noch vorhanden ist, eben in jenem Zustand des regnum naturae. Es kann sich demgemäß in der Erlösung nicht um eine Wiederherstellung des Urstandes handeln — der ist

ja nicht aufgehoben, trotz des Sündenfalls! — sondern um seine Ueberbietung. Erlösung ist *mehr* als Schöpfung! Dementsprechend predigt der Lutheraner am Grabe über Vergebung der Sünde. Er hat alle Not nachzuweisen, daß der Verstorbene ein gläubiger Christ gewesen ist, mit dem Tod ist dann auch der letzte Rest gesühnt — und er kann füglich in den Himmel erhoben werden! Wir kennen alle diesen Typus der Grabreden. Und wenn die Pietisten und Gemeinschaftsleute am Grabe Buß- und Erweckungspredigten halten im Blick auf die Hinterbliebenen, dann geht das wohl zurück auf die gleiche Wurzel. Der reformierte Prediger wird entsprechend am Grabe eschatologische Predigten halten und von Tod und Auferstehung reden und vom jüngsten Gericht. Er braucht sich um den Glauben bzw. den Unglauben des Verstorbenen nicht so zu sorgen. Im Blick auf das Ende wird ihm ganz anderes wichtig und bedeutsam.

Wir können die Vergleiche hier abbrechen, ohne damit entfernt vollständig zu sein. Soviel ist immerhin klar, der Streit um das Sakrament, der damals geführt wurde, steht nicht unvermittelt da. Er hängt zusammen mit der durchgehenden Verschiedenheit und Unterschiedenheit zwischen den beiden Auffassungen in allen Lehrpunkten. In allen diesen Verschiedenheiten und Unterschiedenheiten handelt es sich nämlich um ein und dasselbe Grundproblem: um das Problem der Communio Sanctorum. — Warum ist die Differenz gerade am Sakrament akut geworden? Die Frage drängt sich unwillkürlich auf. Ich sehe hauptsächlich zwei Gründe dafür entscheidend: 1. Das Sakrament ist die konkreteste Zuspitzung des Problems, indem es selber unmittelbar gehandelt wird. Es trägt die praktische Entscheidung immer schon in sich. In der praktischen Entscheidung gibt es aber immer nur ein Entweder-Oder. Ich kann nur dies tun oder das. Indem ich etwas tue, entscheide ich mich also immer schon so oder so. Kein Wunder, daß darum am Sakrament die Nötigung am ersten entstand, theoretisch genau zu

präzisieren. Um der praktischen Präzision des Sakramentes willen mußte hier theoretisch genau und bis ins einzelne hinein deutlich und exakt präzisiert werden. Die Frage nach dem „Wie" der Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen duldete hier keinen Aufschub. Es gab an diesem Ort keine neutralen Auffassungen, über die man sich in Gelassenheit auseinandersetzen konnte. Je nach der Auffassung war man hier dabei *zu handeln,* der eine gab das Sakrament so und der andere anders. Das bedurfte dann aber sofort der grundsätzlichen Klärung. Und eben um diese Klärung handelt es sich in dem Sakramentenstreit.

2. Aber das ist doch nur die eine, mehr formale Seite der Sache. Das andere ist dies: Im Sakrament handelt es sich um die innerste Wirklichkeit des Glaubens. Die Gemeinschaft der gläubigen Seele mit Christus erfährt hier ihre Begründung und immer neue Belebung. Mit der Frage nach dem Sakrament wird also die Frage nach dem Glauben selber gestellt. Man sieht von hier aus endgültig, wie töricht und abgeschmackt es ist, den Sakramentenstreit als einen müßigen Theologenstreit zu betrachten. An diesem Streit war die Gemeinde beteiligt, um ihre eigensten Belange ging es, um ihr Sein in Christus. Man versteht nur so die ganze Leidenschaft des Streites und auch die grimmige Bosheit und Gemeinheit, mit der in diesem Streite gelegentlich gestritten wurde. In dem jeweiligen Gegner sah man den Glaubensgegner — nicht nur den theologischen Widersprecher. — Man suchte sich dementsprechend auch seines Gegners zu entledigen. Umschreiben wir noch einmal den Gegensatz im Blick auf das Sakrament selber: Daß Christus im Sakrament den Seinen zugegen war, wurde von Luther und den Seinen dahin verstanden, daß Christus — er ist kraft der Ubiquität leibhaftig gegenwärtig — seinen wahren Leib und sein wahres Blut unter die Seinen austeilte und so die Gemeinschaft begründete und verwirklichte — von den Reformierten dahin: daß Christus durch den *Heiligen Geist,* er selbst ist im Himmel,

zur Rechten Gottes und vertritt uns! uns nährt und erquickt leiblich, sinnlich, äußerlich durch die Elemente, innerlich durch sein Werk, durch seinen Leib und durch sein Blut, — indem er uns so seiner Gerechtigkeit teilhaftig macht und sich selbst mit uns vereinigt. — Wahrheit oder Wirklichkeit, Wirklichkeit oder Wahrheit? — Offenbar ist das eine Anliegen so wichtig, wie das andere — wenn es sich wirklich handeln soll um die Frage nach *der Gemeinschaft* mit Christus. Und der hätte nicht richtig vom Sakrament geredet, der nicht beides bedacht hätte. — Daß die Kirche heute das Sakrament ganz neu verstehen muß — steht außer Frage — daß sie es richtig tut, darauf kommt alles an. Und diese Aufgabe stellt uns die Geschichte.

II.

Innerhalb der Kirche Jesu Christi hat das Sakrament diese Bedeutung: es antwortet auf die Frage nach dem „Woher" der Heilsgewißheit, also auf die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit des Heils für den Menschen. Und zwar auf die Frage: „Woher weißt du, daß du ein Christ bist", kann und darf es, außer der Antwort: auf Grund des Sakramentes weiß ich, gar keine andere Antwort geben. Wer einen anderen Grund seiner Erkenntnis, seines Wissens vom Heil seiner Seele in Anspruch nehmen wollte, der würde damit in Wahrheit einen Abgrund in Anspruch nehmen. Und wo die Kirche selbst rüttelt an der Exklusivität dieser Antwort, da versündigt sie sich an der Würde des Sakramentes, und da hört sie auf, selber die *gewisse* Kirche zu sein. Eben daran, an der Exklusivität, mit der die Kirche es festhält, ihre Gewißheit, Kirche Jesu Christi auf Erden zu sein, von dem Sakrament herzuleiten, bewährt sie ihre Legitimität, ihre Wahrheit und ihre Rechtgläubigkeit. *Das Sakrament ist der Erkenntnisgrund unseres Heilsstandes.* In der Erläuterung und Bewährung dieses Satzes muß es sich zunächst zeigen, was wir vom Sakrament zu sagen haben. Offenbar richtet sich dieser Grundsatz von vornherein gegen zwei

Fronten: Das Sakrament will Grund sein — in seinem *objektiven* Geschehen: Grund für die Erkenntnis. Aber es will in diesem Geschehen eben Grund sein für *die Erkenntnis*, also für ein subjektives. Damit ist diese doppelte Frontstellung sichtbar geworden. Sie richtet sich gegen einen falschen Subjektivismus, sowohl wie gegen einen falschen *Objektivismus*. Wir bedenken zunächst das erste: Wenn es richtig ist, was wir am Anfang ganz allgemein über die geistesgeschichtliche Situation der Zeit und über die Lage der Kirche in dieser Zeit aussagten, daß sie nämlich dem Individualismus und Subjektivismus verfallen sei, dann ist offenbar alle Ursache gegeben, die Antwort: durch das Sakrament weiß ich, was ich weiß von meinem Heil und von meiner Rettung deutlich abzugrenzen gegenüber einem falschen Subjektivismus, der die Antwort auf diese Frage irgendwie im Menschen selber finden zu können meint. Der Subjektivismus würde hier also auf die Erfahrung verweisen, je nachdem auf die äußere oder die innere — jedenfalls auf eine Wirklichkeit außerhalb des Sakramentes, innerhalb des Menschen. Es ist ja auch nicht einzusehen, wie es anders sein sollte. Ist einmal der Mensch zum Maß aller Dinge gemacht, warum sollte er dann nicht auch zum Maß *dieser* Dinge gemacht werden? Es ist freilich immer wieder erstaunlich, in welch naiver Weise hier verfahren worden ist, wie unbekümmert man ein ganzes Christentum auf die Erfahrung aufgebaut hat. Man hat sich nicht gescheut, den Menschen zum Maße Gottes zu machen. Man hat die Erfahrung provoziert und reglementiert. Der Methodismus ist doch wohl ein erstaunliches Produkt des Subjektivismus! Kein Wunder, daß diesem ganzen modernen Christentum — vom Pietismus angefangen bis zur Heilsarmee — das Sakrament wie ein eratischer Block mitten im Felde lag —, daß es im Grunde nichts damit anzufangen wußte. Kein Wunder, daß die Kirche in dieser ganzen Zeit mehr und mehr bereit wurde, die Konfirmation, die doch ursprünglich einen Verrat am Sakrament darstellt, in sich aufzunehmen. Im 19. Jahr-

hundert fielen die letzten Bedenken dagegen! Kein Wunder, daß der Protestantismus in dieser ganzen Zeit gegenüber den Sekten wehrlos dastand, daß eine Sekte nach der anderen entstehen konnte. Hatte man einmal den Menschen zum Maß dieser Dinge gemacht, dann war nicht einzusehen, warum nicht jeder sein privates Christentum entfalten konnte, wie er es wollte. Es ist von daher wahrlich nicht schwer zu verstehen, warum das Ringen der gegenwärtigen Zeit um eine Ueberwindung des Subjektivismus und des Individualismus im Sinne einer neuen Grundlegung der Gemeinschaft an der Kirche vielfach vorübergeht, jedenfalls an der protestantischen. Solange die Kirche noch nicht irre geworden ist an ihrer Antwort: *auf Grund der Erfahrung*, solange sie also offen oder versteckt in ihrem tiefsten Wesen dem Grundsatz huldigt: Religion ist Privatsache, hat sie auch gar keine Möglichkeit, der Gegenwart etwas zu bedeuten, solange kann die Zeit sich von ihr nur abwenden. In dem Maße, in dem die Kirche aber anfängt, an dem Menschen zu zweifeln und ihr Vertrauen auf Gott zu setzen und nicht auf den Menschen, in dem Maße sie auf die Frage nach der Heilsgewißheit wieder die kirchlich allein richtige Antwort: die Antwort: auf Grund des Sakramentes — zu vertreten bereit wird, wird auch die Zeit wieder nach der Kirche fragen. Der Grundsatz: Durch das Sakrament weiß ich, was ich weiß von meinem Heil und von meiner Rettung, richtet sich gerade und zunächst gegen den falschen, für die Kirche und das Christentum so unheilvollen Subjektivismus. Auf Grund des Sakramentes — d. h. also nicht auf Grund meiner Erfahrung, weder meiner äußeren Erfahrung noch meiner inneren Erfahrung. Auf Grund meiner äußeren Erfahrung würde heißen: Ich weiß, daß ich ein Christ bin, daß ich gerettet und heil bin, dadurch, daß es zu mir gesagt wurde, daß ich es gehört habe oder gelesen habe. Aber ich lese und höre ja mancherlei! Woher habe ich einen Maßstab, daß das, was ich da lese auch wahr und richtig ist? Oder, wenn ich davon schon überzeugt wäre,

woher will ich wissen, daß das, was ich da höre oder lese, gerade *mich* etwas angeht! Mich selber betrifft! Es handelt sich ja um die Frage meiner Errettung, meines Heiles! Kann ich es dann aber wirklich auf meine Erfahrung ankommen lassen? Und welcher Autorität beugte ich mich eigentlich, wenn ich das tun würde? Doch wohl in jedem Falle meiner eigenen! Eben meiner Erfahrung, meiner Überzeugung. Ich selbst wäre der Garant meines eigenen Heiles. Vielleicht wollen wir einwenden: Der Heilige Geist ist in den Worten zugegen, die ich da höre oder lese und also *weiß ich*. Aber, habe ich denn Augen und Ohren für den Heiligen Geist? Und wie will ich das wissen, ob es auch wirklich der Heilige Geist ist und nicht irgendein sehr unheiliger Geist, der mich da überzeugt in den Worten oder Schriften. Nein, es geht nicht! Auf meine Erfahrung kann ich mich nicht berufen, wenn ich mich berufen will auf den Erkenntnisgrund meines Heiles und meiner Erkenntnis. Die Gewißheit dieses Grundes muß in der Sache selber liegen, objektiv vorhanden sein. Um diesen Rückverweis von aller subjektiven Erfahrung auf eine objektive Gegebenheit handelt es sich dann also zum ersten in der Antwort: Ich weiß, was ich weiß — *auf Grund des Sakramentes.*

Das gilt nun aber ebenso auch für die innere Erfahrung: Ich berufe mich in der Frage meiner Heilsgewißheit statt auf das Sakrament, auf meine eigene innere Erfahrung, ist ebensowenig die Berufung auf einen möglichen Grund meiner Gewißheit. Auch in diesem Falle würde ich mich auf einen Abgrund berufen: Die innere Erfahrung ist ein sehr zweideutiges Ding. Wer sagt mir denn, daß das, was ich da erfahre, wer weiß, unter welchen inneren Erscheinungen und Begegnungen erfahre, auch wirklich wahr ist? Habe ich mich nicht schon so und sooft getäuscht in meiner Erfahrung, etwas für göttlich gehalten, was *sich* hernach bei Lichte besehen, als etwas sehr Menschliches herausstellte? Und dann: Es handelt sich in der Frage der Heilsgewißheit ja um die Frage meines Heiles, meiner Errettung *bei*

Gott. Sollte ich die Wahrheit dieser Errettung, die Wahrheit meines Heiles im Ernst *in mir selber* begründen wollen? Und wenn ich das täte, wäre die Wahrheit dieser Errettung dann wirklich noch *die Gotteswahrheit* über meinem Leben und nicht womöglich meine eigene Wahrheit, die ich mir selber gebildet hätte? Oder wie will ich mein eigenes Dichten und Trachten, Erfahren und Erleben scheiden und unterscheiden von dem, was Gott in mir erfährt? Vielleicht wollen wir wieder sagen: der Heilige Geist in uns bezeugt uns das: ihn erfahren wir, indem wir unser Heil, unsere Errettung erfahren! Aber: Sollte da nicht wieder die ungeheure Verwechslung drohen, daß wir unseren eigenen Geist für den Heiligen Geist Gottes halten und dann doch letzten Endes an uns selber glauben und an unsere eigene Wahrheit? Ist der Mensch wirklich ein Sünder, dann wird er auch in seiner inneren Erfahrung davon nicht frei sein, dann wird er vielmehr auch in seiner inneren Erfahrung sich selbst über Gott stellen und dann also sich selber erfahren, statt Gott, den Herrn und seine Wahrheit über den Menschen. An seiner eigenen inneren Erfahrung kann man also eigentlich nur zweifeln. Darauf die Gewißheit zu begründen ist nur möglich für einen, der an sich selber glaubt, für einen hoffnungslosen Pharisäismus, der gar nicht weiß, was Sünde ist und was Tod ist. Nein und nochmals nein: Die Gewißheit des Heiles, meiner Errettung, kann nicht in mir selber liegen, sonst könnte ich ihrer, sonst dürfte ich ihrer im Ernst gar nicht gewiß sein! Sie muß außer meiner selbst liegen, in der Sache selber objektiv vorhanden sein. Und eben dies: Es geschieht da — objektiv — außerhalb meiner selbst — und ich erfahre es an mir als dieses objektiv Geschehende — das ist das Sakrament — darum handelt es sich zum anderen: in der Antwort: ich weiß, was ich weiß, *auf Grund des Sakramentes.*

Und zwar geschieht es — als dieses objektive Geschehen an mir, so, daß ich es erfahre — in dem Sakrament der Taufe einmal für allemal — grundsätzlich unüberbietbar — wohl aber

grundsätzlich wiederholbar. Wiederholbar in einem Akte gleicher Qualität, wie die Taufe sie besitzt. Diese Wiederholung — sie geschieht uns zum Trost und zur Bestätigung unserer Gewißheit — und zwar, sooft wir es wollen — ist das Sakrament des heiligen Abendmahls. Immerzu wiederholbar ist das Sakrament des heiligen Abendmahles, aber in dieser Wiederholbarkeit wiederum grundsätzlich unüberbietbar. Was uns in der Taufe ein für allemal gesagt ist — indem es an uns geschieht! — eben *das*, genau das — aber das ist ja auch alles, was überhaupt an uns geschehen kann — denn es sagt uns, indem es an uns geschieht: daß wir gerettet sind bei Gott, es sagt uns unser Heil — genau das, sage ich, wird uns im heiligen Abendmahl immer wieder gesagt. Es kann also, wenn das Sakrament Erkenntnisgrund unseres Heiles ist, d. h. wenn es sich im Sakrament darum handelt, daß uns gesagt wird, indem es an uns geschieht: daß wir errettet und heil geworden sind bei Gott, in alle Ewigkeit nur zwei Sakramente geben: Taufe und Abendmahl. Alles andere, was uns möglicherweise auch noch gesagt werden könnte, ist jedenfalls nicht mehr heilsnotwendig — denn, was uns zum Heil notwendig ist, das sagen uns diese *beiden* „von Christus selbst eingesetzten Sakramente". Und wenn das Sakrament Erkenntnisgrund ist, dann kann es außer diesen beiden, die es sind, keine anderen mehr geben. Wo von anderen Sakramenten außer diesen beiden die Rede ist, da ist dann also überhaupt nicht mehr vom Sakrament die Rede. Da gibt es denn auch keine Beschränkung mehr in der Zahl der Sakramente. Die Scholastiker des Mittelalters zählten ja wohl zeitweise bis in die 30 Sakramente und für die modern-symbolische Auffassung wird nachgerade die ganze Natur gleichnishaft. Wird das Sakrament verstanden, wie es verstanden sein will und verstanden sein muß, wenn es wirklich als Sakrament verstanden werden soll, dann kann es nur zwei Sakramente geben. In diesen zwei Sakramenten ist alles enthalten, was im Sakrament nur immer enthalten sein kann, die *zwei* Worte, die Gott an den Menschen

gerichtet hat, in dem *einen* Wort, „das Fleisch ward" — daß nämlich der Mensch zu Gott gehört und Gottes Eigentum ist, ja, daß er es *wirklich* ist. In der Beschränkung der Sakramente auf die Zweizahl, die die Reformation durchgeführt hat, haben wir es nicht mit einem Sterben des Sakramentes zu tun, wie man das wohl gelegentlich hat verstehen wollen, sondern gerade mit der Erkenntnis des wahren Wesens des Sakramentes, seiner einzigartigen Wahrheit: Erkenntnisgrund unseres Heils und unserer Errettung zu sein. Die Sakramente sind sichtbare Worte und als solche ein Spezialfall des hörbaren Wortes: appendices, Anhängsel. Wir wissen nun aber, wenn wir das sagen, daß das nicht heißen kann, daß sie als diese Anhängsel u. U. auch entbehrlich sein könnten. Vielmehr so steht es: auch die Kategorie des Wortes Gottes, der heillgen Schrift als Wort Gottes, ist ja sakramental zu verstehen, innerhalb der Erkenntnissphäre, die das Sakrament eröffnet. Denn, wie könnte das Wort der Schrift für mich heilige Schrift sein, wie könnte ich der Kategorie: Wort Gottes in der Schrift, in den geschriebenen Worten und Buchstaben, anders gewiß sein, als auf Grund des Sakramentes. Wort Gottes ist kein *heiliges* Buch, Wort Gottes gibt es nur in der Kirche. Anhängsel sind die Sakramente, sofern sie *dem Worte Gottes* anhängen — also innerhalb der sakramentalen Sphäre ist das geredet —, das schmäht nicht ihre Würde, im Gegenteil, darin liegt sie begründet.

Aber es ist an der Zeit, daß wir Umschau halten über unsere bisherigen Erwägungen: Gegenüber einem falschen Subjektivismus war das Sakrament zunächst zu erkennen als das objektive Geschehen, das sich an dem Menschen vollzieht, ohne daß er selber kraft seiner Subjektivität äußerlich oder innerlich darüber verfügte. Wir haben nun die Aufgabe, diese Erkenntnis abzugrenzen, gegenüber einem falschen Objektivismus. Mit einem falschen Objektivismus haben wir es überall da zu tun, wo das Subjekt ausgetilgt ist und die Objektivität eine für sich bestehende und in sich selber geschlossene Wirklichkeit ist.

Vertilgung des Subjektes ist keine Überwindung des Subjektivismus. Daran kranken alle Versuche, auf dem Wege einer neuen Objektivität oder Sachlichkeit die Not der Zeit und der Kirche zu überwinden. Es handelt sich um das Problem *der wirklichen Gemeinschaft* und d. h. darum, daß der einzelne — denn aus einzelnen besteht die Gemeinschaft! — zur Gemeinschaft kommt, Gemeinschaft wird. Kollektivismus ist keine wirkliche Gemeinschaft. Wir haben die Wahrheit des Sakramentes nur zur Hälfte zum Ausdruck gebracht, wenn wir gegenüber einem falschen Subjektivismus die objektive Kategorie: Ich weiß, was ich weiß, auf Grund des Sakramentes: geltend gemacht haben. Gewiß: *das Sakrament* ist Erkenntnis*grund* des Glaubens! Aber, und das führt nun eben weiter: es ist *Erkenntnis*grund. Erkennen tut das erkennende Subjekt des Glaubens. Und sofern diese Wahrheit eliminiert werden soll, ist im Namen der Wahrheit des Sakramentes sofort auch dagegen zu protestieren. Die Möglichkeit eines falschen Objektivismus ist aber offenbar eine dreifache: 1. die magische, 2. die symbolische, 3. die realistische. Wir verfolgen sie der Reihe nach:

1. In dem Bereiche der Magie befinden wir uns mit jeder Art Auffassung einer substantiellen Wirksamkeit der Elemente, einer an sich bestehenden und für sich möglichen himmlischen Dinghaftigkeit der Elemente, die entsprechend auch an sich und für sich wirksam werden könnten in dem Empfänger des Sakramentes. Ich weiß wohl, nach der katholischen Lehre gehört zu einem heilsamen Sakramentsempfang auch der freie Wille des Empfängers. Aber freier Wille ist nicht Glaube. Der freie Wille, wenn er hier zum Empfang des Sakramentes gefordert wird, setzt im Gegenteil das *Vorhandensein*, die naturhafte, dinghafte Gegenwart der himmlischen Dinge gerade voraus. Wie könnte er anders zum *Genuß* des Sakramentes kommen, wenn das Wunder der Wandlung nicht schon vorher geschehen wäre. Aber wir müssen richtigstellen: Nicht darum streiten wir, *ob* im Sakrament Wandlung ist oder nicht. Wandlung hin und

her — es handelt sich gar nicht darum. Es handelt sich darum, daß im Verfolg dieser Auffassung Natur zum Geist erhoben wird und Geist zur Natur gemacht wird. Zwar *sind* die Elemente, was sie bedeuten, und wo diese Gleichung nicht mehr gewagt wird, da weiß man gar nichts mehr von der Wirklichkeit des Sakramentes. Und wenn Protestantismus bedeuten soll, daß diese Gleichung — ob mit Luther oder mit Zwingli-Calvin, das ist für diesen Fall noch gleichgültig! — nicht mehr gewagt wird, dann ist zu sagen, daß damit der Protestantismus zum Humanismus geworden ist, dann ist die katholische Kirche der Sache immerhin näher, trotz ihres Irrtums. Keine Frage: der immer wieder gewagte Vollzug dieser Gleichung, die Behauptung des Wunders der Gegenwart Gottes im Sakrament, ist ein ungeheures Bollwerk dieser Kirche. Wir sagen also: ja, diese Gleichung *ist* zu vollziehen: Die Elemente der Sakramente *sind*, was sie bedeuten — aber sie sind es nicht *natürlich wirklich*, weder auf dem Wege der Transsubstanz noch dem der Konsubstanz, als Natur, sie sind es vielmehr *sakramental* wirklich, sie sind es *als Geist*. Sie sind es für den Glauben, kraft seiner Entscheidung. Wir müssen uns also darüber klar sein, daß wir womöglich weithin die Sätze der katholischen Sakramentslehre nachsagen können, vielleicht nachsagen müssen, um der vollen Wahrheit des Sakramentes gerecht zu werden. Darin besteht ja gerade die Ungeheuerlichkeit des Irrtums der katholischen Kirche, daß er *so* nahe liegt, daß er von der Wahrheit kaum zu unterscheiden ist. Wir meinen es vielleicht alles nur anders mit dem, was wir sagen, das ist das ganze. Die katholische Kirche erhebt das Sakrament, indem sie die Elemente als verwandelte Natur *sein* läßt, was sie als Elemente *bedeuten* und immer wieder nur bedeuten können, indem sie von ihnen behauptet, kraft der Wandlung behauptet, sie *seien* Geist, zum Realgrund des Glaubens — und wo immer man eine substantielle Wirkung der Elemente behauptet, da tut man das gleiche; tatsächlich gründet ja die katholische Heilslehre letztlich auf dem Sakrament, bzw. auf der Kirche

als der Verwalterin des Sakramentes und der Besitzerin der im Sakrament gegebenen Gnadengaben. Aber, sagen wir: Wie kann das Sakrament Realgrund unseres Glaubens sein? Das hieße ja wohl wirklich, gar nicht mehr von einem Grund des *Glaubens* reden, sondern des Schauens, wobei wir offen lassen, was da geschaut würde? Gewiß, es ist Grund, aber *Erkenntnisgrund* des Glaubens, und das ist etwas anderes als Realgrund, denn d. h., daß der Glaube hier erst erkennen muß, wenn etwas da sein soll. Ich *bin* nicht ein Christ auf Grund meiner Taufe — aber, ich *weiß*, ich erkenne, *daß* ich es bin, daher, daß ich getauft bin. Ich bin es, wenn ich es bin, auf Grund der Gnade Gottes in Christus Jesus. Jesus Christus ist der Realgrund meines Glaubens. Aber ich wüßte das nicht, ich hätte keinerlei Instanz, auf die ich mich berufen könnte — und *insofern* kann ich und muß ich dann allerdings sagen: ich *bin* ein Christ auf Grund meiner Taufe! — wenn es mir nicht gesagt wäre. Und dieses: *es wird mir gesagt*, mir, gerade mir, dem einzelnen versiegelt und gewiß gemacht, und dieses: ich glaube, und so, im Glauben, lasse ich es mir sagen: *erkenne* ich, das ist das Sakrament der heiligen Taufe, und dieses: es wird mir, sooft mein Glaube schwankt, immer wieder gesagt, aber eben mir, dem Glaubenden, und nun wiederum mir, gerade mir, dem einzelnen, und im Glauben lasse ich es mir sagen, erkenne ich — *das* ist das Sakrament des heiligen Abendmahles. Es wird mir gesagt durch den *Heiligen Geist*, der in mir wirkt und so erkenne ich mein Heil und meine Errettung, aber eben in der heiligen Taufe, in dem heiligen Abendmahl.

2. die symbolische: Das genau Umgekehrte ist nun aber sofort gegen die modern-symbolische Auffassung vom Sakrament zu erinnern: Ist das Sakrament nicht Realgrund unseres Glaubens, *ist* es das, was es bedeutet und an und für sich gewiß auch immer wieder nur bedeuten kann, nicht, indem es „ist", nicht als Natur substantiell, sondern als Geist in irgendeinem Sinne, d. h. im Geschenk der Gnade, der göttlichen Anbietung, und

im Glauben als dieses Geschenk angenommen, so ist es doch sein *Erkenntnisgrund. Ich* bin, d. h. ich, der ich das jetzt zu sagen wage, durch das Sakrament, was ich bin durch die Gnade Gottes in Jesus Christus. Durch die heilige Taufe bin *ich* Christus einverleibt, durch das Abendmahl habe *ich* immer wieder Gemeinschaft mit ihm. Ich bin es, ich *habe* es im Sakrament, sofern Jesus Christus durch den Heiligen Geist dort handelnd zugegen ist und mir im Heiligen Geist sich selbst dort zueignet, gewiß nicht anders. Aber, sofern er das *ist* und das *tut*, *bin ich* es und *habe* ich es durch das Sakrament. Die modern-symbolische Auffassung ist die Verweigerung der Anerkennung dieser Wahrheit des Sakramentes. Darüber wäre nun viel zu reden: Pietisten und Rationalisten, positivste Positive und liberalste Liberale reichen sich hier, in seltsam brüderlicher Gemeinschaft die Hand im Bunde gegen das Sakrament und stellen sich getrost neben die Wiedertäufer und Großtäufer, wenn es *darauf* ankommt. Nein, das Sakrament kann nur bedeuten, nur Gleichnis, Abbild sein! Nur, daß sie vergessen, daß sie damit stillschweigend den Glauben zu etwas Natürlichem machen, wenn sie ihn anderswie und anderswo begründen als im Sakrament. Und von dieser Natur dann auszusagen, daß es Geist ist, ist wahrhaftig kein geringerer Irrtum, als der andere. Der Weg der Religion ist nicht weniger ein Irrweg, als der Weg der Kirche — nur, daß hier nicht Gott zum Ding gemacht wird, Geist in Natur verwandelt, sondern ein Ding, eben der natürliche Glaube, zum Gott gemacht wird, Natur in Geist verwandelt wird. Nach dieser Wandlung kann dann freilich die ganze Natur zum Gleichnis werden. Das Sakrament hat kein Ende mehr, wenn es symbolisch verstanden wird. Aber wir werden uns durch diesen Objektivismus nicht täuschen lassen. Auch er stellt eine Vergewaltigung des Subjekts dar und wenn er sich noch so frei anläßt. Nein, ist hier zu betonen. Wir sind, was wir glaubend sind, durch das Sakrament und nicht anders. Und das Sakrament bedeutet nicht nur, sondern ist, was es sein will und seinem

Wesen nach beanspruchen muß, zu sein. Dieses „Ist" ist das Ist der freien Glaubensentscheidung, gewiß, aber es „ist" doch! Und nur in diesem „Ist" ist die Entscheidung = der freie Entschluß des Glaubens *wirklich*. Nur so ist der falsche Objektivismus, der mit dieser Theorie vom Symbol offenbar überwunden werden soll, wirklich *überwunden*, indem es Erkenntnisgrund des Glaubens ist. Es soll sich niemand einbilden mit der modern-symbolischen Auffassung des Sakramentes den klassischen, reformierten Standpunkt zu vertreten. Calvin hat doch wohl die Zwinglische Lehre einzig richtig verstanden, wenn er sie dialektisch mit der Lehre Luthers verkuppelte. Das Sakrament *ist*, indem es bedeutet, und *bedeutet*, indem es ist. So steht es: die eine Wahrheit muß durch die andere erklärt und erläutert werden, um die volle Wahrheit zu sein. Denn es handelt sich um die Wahrheit des *Sakramentes*.

3. Auch die realistische Auffassung vom Sakrament, wie sie etwa von Paul Tillich und neuerlich in seiner Gefolgschaft mehr oder weniger auch von dem Berneuchener Kreis vertreten wird, führt über einen falschen Objektivismus nicht hinaus. In der realistischen Auffassung handelt es sich darum, daß die Elemente als *Naturmächtigkeiten* bewirken sollen, was das Sakrament *als Sakrament* bewirkt. Also etwa: die Taufe ist ein Bad der Wiedergeburt dadurch, daß das Wasser in sich selber eine Mächtigkeit besitzt, das Leben neu- bzw. umzugestalten. Hier wird denn sofort mythologisch von dem Wasser geredet, von seiner Beziehung zum Leben. Sie ist zunächst eine dämonische. Das Wasser hat die Macht, das Leben zu zerstören. Es wird darum gefürchtet! Diese Dämonie muß dann also überwunden sein, wenn das Wasser heilende, reinigende, lebensgestaltende und umgestaltende Macht haben soll. Sie *ist* es im Sakrament. Im Sakrament ist das Wasser in seiner entdämonisierten Mächtigkeit positiv wirksam. Ähnlich im Abendmahl: nur handelt es sich hier von vornherein um zusammengesetzte Elemente. Brot und Wein sind nicht Elemente, wie etwa das Wasser Element ist. Die

Elemente sind in diesem Fall nicht mehr reine Natur, sondern bereits technisch verarbeitete. Sie sind nur uneigentliche Elemente, das eigentliche Element ist der Leib Christi, wobei der Leib Christi zu verstehen ist, als transzendiertes Naturelement, seinsjenseitig. Als solcher begreift er alle Schichten der Natur in sich. Die Elemente, Brot und Wein sind dementsprechend zu verstehen nicht als Symbole, sondern als Repräsentationen aller Elemente in der Naturmächtigkeit, d. h. aber, Brot und Wein sind *reale* Naturmächtigkeiten. Sie meinen, die transzendierte Naturmächtigkeit: den Leib Christi. Die ganze Auffassung ist nicht so kompliziert, wie sie sich zunächst ansieht. Im Ergebnis läuft diese Anschauung ungefähr auf die katholische Lehre vom Sakrament hinaus, in ihrem Begriff von dem Leib Christi als einem transzendierten Naturelement könnte man die lutherische Ubiquität wieder entdecken. Das Entscheidende ist dies, daß auch in diesem Falle die Wahrheit des Sakramentes einseitig in die Objektivität der Elemente verlegt wird — daß der Glaube das Sakrament zwar nicht selber schafft, aber dadurch, daß er sich dort begründet erkennt, Sakrament sein und werden läßt, das ist hier nicht in Betracht gezogen. Es kommt hier nur darauf an, daß in dem Menschen die seelischen Schichten aufgedeckt werden, die zum Erfahrnis der Mächtigkeiten der Elemente imstande sind. Diese seelischen Schichten im Menschen sind aber natürliche Dinge, sind nicht Glaube, nicht Heiliger Geist, sondern *Anlage*. Infolgedessen liegt die Wahrheit des Sakramentes hier ganz und gar im Objektiven beschlossen. Die Elemente machen es, und *so* wird das Sakrament zum Sakrament. Hier handelt es sich dann also gar nicht mehr um ein Erkennen des Glaubens. Das erkennende Subjekt des Glaubens ist hier völlig ausgeschaltet. Eben dagegen muß aber noch einmal im Namen der Wahrheit des Sakramentes, als des *Erkenntnis*grundes des Glaubens Protest erhoben werden. Auf eine Objektivität wird verwiesen, wenn wir sagen: auf Grund des Sakramentes sind wir, was wir sind im Glauben — und in-

sofern ist es niemals gleichgültig, daß im Sakrament Elemente sind und welche Elemente. Aber, wo immer diese Objektivität verstanden wird im Sinne einer Ausschaltung oder Austilgung des erkennenden Subjektes, da haben wir es mit einem falschen Objektivismus zu tun.

Wir können nun abschließend dazu sagen: Die Wahrheit des Sakramentes: daß es nämlich Erkenntnisgrund unseres Heiles und unserer Errettung ist, ist zweifach zu umschreiben: Sie ist zunächst zu verstehen als ein gläubiger Objektivismus. Der Glaube bewährt sich darin als rechter Glaube, daß er seine Begründung nicht im Subjekt des Glaubenden selber sucht. Er weiß und anerkennt damit, daß in dem Menschen, „das ist in seinem Fleische, wohnt nichts Gutes", er weiß und anerkennt damit den Tatbestand der Sünde und des Todes in der Welt. Nein, die Gewißheit des Glaubens muß *objektiv* begründet sein, wenn sie *wirklich* begründet sein soll, das ist das eine. Die Wahrheit des Sakramentes ist dann weiter aber zu verstehen: als ein Objektivismus *des Glaubens*. Es kann sich nicht darum handeln, den Glauben und damit das gläubige Subjekt auszuschalten. *Der Mensch* soll erkennen, er soll seines Glaubens gewiß werden. Trägt er die Gewißheit nicht in sich selber, in seiner Subjektivität, so soll er doch an der objektiv gegebenen Wirklichkeit des Sakramentes *gewiß werden*. Sein Glaube steht in Frage! Darum kann die Wirklichkeit des Sakramentes nicht die Wirklichkeit des Heiles und der Errettung selber sein. Dann wäre kein Glaube mehr nötig, d. h. damit wäre das erkennende Subjekt in Wahrheit überwältigt oder vergewaltigt, aber nicht wirklich erkennend gewiß geworden. Also so ist es: Der Glaube erkennt — es ist der Heilige Geist, der das bewirkt — in dem Sakrament, das an ihm objektiv vollzogen ist, die res ipsae und so *kommt es zur Gewißheit*. Es ist wichtig, daß wir uns klarmachen, daß auch unter diesem Aspekt, unter dem Aspekt des Glaubens und seiner Entscheidung nur wieder *zwei* Sakramente in Betracht kommen können. Von einem falschen Subjektivis-

mus aus gibt es überhaupt keine Schranke, vom falschen Objektivismus aus gleich in welcher Möglichkeit, als magischer, symbolischer oder realistischer Objektivismus, ist eine Beschränkung in der Zahl der Sakramente im Grunde ebenfalls unmöglich und darum stets willkürlich. Grundsätzlich kann es da ebenfalls unendlich viel Sakramente geben. Liegt die Wahrheit des Sakramentes darin, daß es Erkenntnisgrund des Glaubens ist, dann kann es auch unter diesem zweiten Aspekt nur immer zwei Sakramente geben: Taufe und Abendmahl. In diesen beiden Sakramenten erkennt sich der Glaube begründet — erkennt der Mensch im Glauben und d. h. durch den Heiligen Geist sein Heil und seine Errettung. Und es handelt sich in der Beschränkung der Sakramente auf diese beiden, wie sie die Reformation durchgeführt hat, nicht um ein Sterben des Sakramentes, sondern noch einmal um eine Aufrichtung der wahren Würde des Sakramentes — um sein eigentliches und richtiges Verständnis.

III.

Wir kommen zu einem letzten Abschnitt unserer Erwägungen, wenn wir nun noch versuchen, innerhalb der Sphäre, in der die Wahrheit des Sakramentes *gilt* — auf der genauen Mitte zwischen einem falschen Subjektivismus und einem falschen Objektivismus *die Wirklichkeit des Sakramentes zu beschreiben. Was* das Sakrament gibt, gibt auf *seinen Inhalt gesehen*, in der sakramentalen Sphäre, in der das Sakrament überhaupt etwas geben kann, diese Frage hätten wir nämlich nun noch zu beantworten, nachdem wir bisher lediglich von der Wahrheit des Sakramentes geredet hatten. Wir müssen da sinngemäß sofort gliedern — was gibt die Taufe und was gibt das Abendmahl? Denn es ist klar, daß der Inhalt beider Sakramente ein spezifischer ist. Es versteht sich dabei von selbst, daß es sich hier nur um eine kürzeste Uebersicht handeln kann.

1. Die Wirklichkeit der heiligen Taufe: *Was* die Taufe gibt,

erklärt das Sakrament selber in seinem sakramentalen Vollzug. Taufen heißt tauchen! Der Mensch wird in das Wasser eingetaucht. Was geschieht mit ihm? Das Wasser — hier an dieser Stelle wäre nun sinnvollerweise von der Mächtigkeit der Sachen zu reden — wirkt auf den Menschen ein, es reinigt ihn, aber es tötet ihn auch! Der Mensch kann also offenbar so, wie er ist, nicht bleiben. Er ist vor Gott unrein! Und zwar nicht nur akzidentiell, sondern prinzipiell. Er ist also von Gott aus gesehen, gar nicht imstande, zu leben. Seine Natur ist nicht nur beschmutzt, sondern verdorben. Er ist ein völlig *verkehrtes* Geschöpf. Will er mit Gott zusammen sein, dann muß er noch einmal ganz von vorne anfangen — dann muß er *richtig* geschaffen werden. Er muß von neuem geboren werden! Eben darum aber handelt es sich dann in der Taufe: Die Taufe ist ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung! Durch die Taufe wird der Mensch aufgenommen in die Familie Gottes — ein bezeichnender Ausdruck der Calvinschen Tauflehre! — Der Mensch ist von Haus aus nämlich nicht Glied dieser Familie. Sein Schöpfer ist von Haus aus der Mensch, der menschliche Vater. Will der Mensch nun ein Kind Gottes werden, dann muß diese seine menschliche Schöpfung zuvor zunichte werden, damit dann Gott das Werk seiner Schöpfung an ihm vollziehen kann! Eben darum aber handelt es sich dann weiterhin in der Taufe! Die Taufe ist zweite Schöpfung, Schöpfung des neuen Lebens. Ueber den im Wasser Eingetauchten — und also Getöteten, Toten, wird der Name Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes beschworen, und dann wird der Täufling herausgehoben aus dem Wasser und dem Leben wiedergegeben, und d. h. nun ist er ein Neugeschaffener, nun hat er Gott zum Vater, nun steht er im Kindesverhältnis zu ihm und lebt im neuen Leben. Wenn dem aber so ist, dann kann die Taufe inhaltlich auch bestimmt werden durch den Begriff der *Einverleibung in Christus*. „Wir sind durch die Taufe mit Christus begraben in den Tod, auf daß gleich wie Christus ist auferstanden von den Toten,

also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln." Dieses Wort aus dem Römerbrief ist hier zu bedenken. „Mit Christus begraben in den Tod"! Der, der in seiner irdischen Schöpfungswirklichkeit *Sohn des Vaters* geblieben ist, Kind Gottes, dem nicht ein menschlicher Vater Schöpfer wurde, und der auch in seinem Leben nicht sein eigener Herr und insofern selber schöpferisch tätig war, der Kind geblieben ist, der konnte nur sterben! Dessen Leben war ein einziges Sterben, ein immer neues Hingeben seiner eigenen Herrlichkeit zugunsten der Ehre des Vaters bis in den Tod und bis in den Tod am Kreuze. Wenn taufen heißt: *Sterben des alten Menschen*, sterben der verkehrten, gegen Gott in der Empörung begriffenen Schöpfung, dann ist dies Sterben offenbar *das gleiche*, was sich an dem Sohn Gottes vollzogen hat. Dann ist also auch der positive Begriff der Taufe: das neue Leben identisch seinem Leben kraft der Auferstehung. Einverleibt in den Leib Christi, d. h. dann also mit ihm in der Kraft der Auferstehung leben das Leben der zweiten Schöpfung, die Gott vollzogen hat. Insofern kann gesagt werden: „Die Gnadengabe dieses Sakramentes ist ein lebendiger, gegenwärtiger Christus. Sie ist nicht irgendwie sachliches Gut historischen oder psychischen Charakters, sondern Gemeinschaft, Lebenszusammenhang der Gläubigen mit ihrem erhöhten Herrn." Man ist versucht, an dieser Stelle die Katechismusfrage aufzugreifen: „Wie kann Wasser solche große Dinge tun?" Doch wir brauchen hier nur zu erinnern: Wir reden ja in der sakramentalen Sphäre, wenn wir so reden von der Taufe und d. h.: Diese Wirklichkeit der Taufe ist *wirklich* für *den Glauben*. So sicher das Sterben in der Taufe nicht naturhaft wirklich ist, sondern diese Wirklichkeit des Todes nur bedeutet, auch der leibliche Tod ist nicht diese Wirklichkeit des Todes, so sicher ist das Auferstehen in der Taufe auch nicht wirklich! Die Wirklichkeit der Auferstehung von den Toten steht vielmehr noch aus. Wir können also auch sagen: es handelt sich um eine eschatalogische Wirklichkeit in der Wirk-

lichkeit der Taufe. Aber das heißt nun nicht, daß sie nicht wirklich ist. Das Zeichen ist da für die Sache. Die Elemente bedeuten! Wir sollen uns also auch bedeuten *lassen*. Die Wirklichkeit der Taufe soll sich wirklich an uns bewähren: in der Heiligung des Lebens, in der Kirche. Dieses geheiligte Leben ist nicht das neue Leben — und die sichtbare Kirche ist nicht die Gemeinschaft der Heiligen! Aber in diesen Wirklichkeiten wird jene andere Wirklichkeit *bedeutet*, von uns anerkannt, im Glauben und im Gehorsam bewährt. In diesem *ist* jenes! Dieses „Ist" ist das „ist" des Heiligen Geistes — aber es „ist" in der Taufe — und darin hat sie ihre Wirklichkeit: Sie ist der Akt der Aufnahme, der Akt, dadurch der Mensch einverleibt wird dem Corpus Christi, indem sie Aufnahmeakt ist für die Kirche, für die christliche Gemeinde.

2. Die Wirklichkeit des heiligen Abendmahles:

Entsprechend beschreiben wir die Wirklichkeit des heiligen Abendmahles im Hinblick auf den sakramentalen Vorgang des Essens und Trinkens des Leibes und Blutes. Ich sage nicht: des Brotes und Weines, sondern des Leibes und Blutes, denn die Elemente in diesem Sakrament sind ja nicht einfach Elemente, sondern zusammengesetzte Wirklichkeiten. Als diese vertreten sie dann freilich im Sakrament die Elemente. Aber es ist gut, hier Klarheit zu schaffen: Brot ist Leib und Wein ist Blut. Brot ist entstanden aus Korn, das gemahlen und gebacken wurde — aus einer Vielheit ist hier eine Einheit entstanden. Darauf hat schon Augustin hingewiesen, daß in diesen Elementen die unitas, die Einheit zu bedenken sei. Die vielen Glieder eines Körpers bilden den Leib — der Leib aber ist doch nicht nur die Summe der Glieder. Er ist vielmehr ein eigenes — eine Einheit in allen Gliedern. So ist Brot Leib in der geopferten Vielheit der Körner. Und Wein ist Blut. Nur so können sie Leib und Blut Christi bedeuten. Die Symbolik liegt nicht nur in der Handlung, im Darreichen, Essen und Trinken! Es handelt sich darum, daß wir Leib und Blut essen und trinken!

Warum müssen wir denn das? Leib essen und Blut trinken! Wir müssen das, *um leben zu können.* Leben ist nur möglich auf Grund *des Opfers,* nur so, daß zuvor einer stirbt, sein Leben hingibt. Alle Nahrung ist geopfertes Leben. Brot und Wein sind dann also die *Repräsentanten der Nahrung des Lebens* — darin liegt eine dritte Symbolik der Abendmahlselemente! — Es handelt sich im Abendmahl nun um die Nahrung für *das ewige Leben.* In der Taufe ist dieses Leben angefangen. Es würde verkümmern und schließlich zugrunde gehen, wenn es nicht immer wieder genährt würde mit neuer Speise! mit ewiger Nahrung. Eben dies: Wir werden genährt, gestärkt, erquickt mit ewiger Nahrung und Speise — das ist das Abendmahl. „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib! — Nehmet hin und trinket, das ist mein Blut!" Und dazu die Johannesstelle: „Mein Fleisch ist eine lebendige Speise und mein Blut ist ein lebendiger Trank." Wir werden genährt mit der caro vivifica Christi — mit dem Leib und dem Blut des erhöhten Herrn. So werden wir erhalten in dem Leben, das uns die Taufe geschenkt hat. Sind wir aber in diesem Leben eins mit dem Leben Christi (kraft seiner Auferstehung) — so werden wir durch die fortgesetzte Nahrung seines Leibes und Blutes in diesem Leben *mit ihm,* in dem neuen Leben also, *erhalten.* So schenkt uns das Abendmahl — die Taufe schenkte uns die insitio in Christus! die Aufnahme in das Corpus Christi, *die bleibende Gemeinschaft mit* ihm. Und zwar ist diese Gemeinschaft ganz real zu verstehen: Christus wird uns in seinem Leib und Blut *dargereicht* — real präsent gemacht und die Gemeinschaft ist zu verstehen als die allerinnigste: Wir *essen* ja seinen Leib und trinken ja sein Blut und wir werden also förmlich vermischt mit ihm — ein Leib mit ihm selber. *Wird er* uns dargereicht, *sind* wir ein Leib mit ihm? Wir erinnern uns wieder: — In der sakramentalen Sphäre ist das geredet — und d. h., wir müssen hinzufügen: *im Glauben*! Als eschatalogische Wirklichkeit ist diese Wirklichkeit zu verstehen. Aber im Glauben wird er das, und sind wir es — ist er

uns real präsent — *sind* wir ein Leib mit ihm, werden wir vermischt mit seinem Leibe und Blute, indem wir essen und trinken im Sakrament. Wichtig ist also dies: dazu ist das Abendmahl da: daß wir *leben* — leben im neuen Leben, das Sakrament ist ewige Lebensnahrung — und sein eigentliches Geschenk, die Gabe: ist die Gemeinschaft mit dem auferstandenen, erhöhten Herrn. Die Mittel aber, die das bewirken, sind Leib und Blut. Leib und Blut können das nicht bewirken kraft ihrer Kreatürlichkeit, sondern sofern sie Leib und Blut des Christus, des Gottmenschen sind — denn, sofern sie das sind, enthalten sie ja Christus selber — denn sie sind ja sein Leib und sein Blut — und alle seine Gnadengaben in sich. Es handelt sich also im Sakrament des Abendmahles für den Glauben um eine manducatio substantialis spiritualis. Mit diesem von Calvin gebrauchten Ausdruck ist wohl am eindeutigsten die Wirklichkeit bezeichnet, die wir als gläubigen Objektivismus, oder als Objektivismus des Glaubens begrenzt haben, wobei spiritualis die Art und Weise, nicht aber den Gegenstand der manducatio betrifft. „Für den Glauben", d. h. aber noch einmal nicht: nicht wirklich. Wir essen und trinken. Und mit dem Essen und Trinken greifen wir nach dem Opfer. Das Opfer ist gebracht: es wird uns *ausgeteilt*: Leib und Blut zum Essen und Trinken. Und wir tun es: wir essen und trinken wirklich — und also leben wir und sind frei von des Lebens Last und Not. Das Opfer begründet uns als freie Gemeinschaft und ruft uns immer wieder zur Gemeinschaft. Und zwar: wir essen und trinken sakramental und d. h. Leib und Blut bedeuten hier Leib und Blut Christi — essend und trinkend sind wir also frei von der Sünde! und wir leben vom Opfer bedeutet hier von dem Opfer Jesu Christi! Dieses Opfer begründet uns als *Gemeinde* und ruft uns *dazu*. Wir aber sollen uns bedeuten *lassen*: Begründen als Gemeinde Christi und heiligen als solche und leben in der Freiheit der Vergebung der Sünde! Noch einmal: Dieses Leben ist nicht das ewige Leben selber und die Gemeinde Jesu Christi auf

Erden ist nicht das Corpus Christi mysticum. Aber in diesen Wirklichkeiten wird jene Wirklichkeit bedeutet, von uns anerkannt und im Glauben und im Gehorsam bewährt. In diesem „ist" jenes. Dieses „Ist" ist das „ist" des Heiligen Geistes! Aber es *ist* im Abendmahl! Und darin hat es seine Wirklichkeit: Es ist die immer neue Nahrung unseres Lebens durch den Leib und das Blut — durch die caro vivifica Christi — und insofern die immer neue Begründung und Bewährung seines corpus — indem es Vergebung der Sünde wirkt innerhalb der christlichen Gemeinde.

Die Sakramente sind Anhängsel, appendices verbi Dei! Wir müssen uns am Schluß wohl noch einmal daran erinnern: Das Sakrament ist nicht ohne das Wort Gottes der Schrift. Es ist sichtbares Wort, wie das Wort der Schrift hörbares Wort ist. Die protestantische Kirche ist die Kirche *des Wortes*, d. h. immer: sie ist die Kirche des Wortes und des Sakramentes. Wir hatten hier nur von dem einen zu reden: von den Sakramenten in der protestantischen Kirche. Und insofern ist der Satz nur zur Hälfte gerechtfertigt, aber als solcher mag er nun doch gelten: „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Wort Gottes lauter und rein gepredigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden."

265.024 S
F 911

Fricke, O.

Die sakramente in der

265.024 S
F 911

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

Die neuesten Hefte:

140: WALTER KÖHLER, Das Religionsgespräch zu Marburg 1529.

139: JULIUS WAGENMANN, Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums.

138: OTTO PIPER, Vom Machtwillen der Kirche.

137: HEINRICH FRICK, Romantik und Realismus im Kirchenbegriff.

136: FRITZ LIEB, Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie.

135: RUDOLF BULTMANN, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament.

134: GEORG BERTRAM, Neues Testament und historische Methode. Bedeutung und Grenzen historischer Aufgaben in der neutestamentlichen Forschung.

133: ANDREAS DUHM, Der Gottesdienst im ältesten Christentum.

132: WALTER KÖHLER, Zwingli und Bern.

131: ALFRED BERTHOLET, Buddhismus im Abendland der Gegenwart.

130: FRITZ BLANKE, J. G. Hamann als Theologe.

129: HUGO WEIZSÄCKER, Schleiermacher und das Eheproblem.

128: HANS VON SCHUBERT, Revolution und Reformation im XVI. Jahrhundert.

127: LUDWIG KOEHLER, Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments.

126: KARL MÜLLER, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche.

125: GEORG WOBBERMIN, Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe.

JEDES HEFT:

im Einzelverkauf M. 1.80, in der Subskription M. 1.50

Verzeichnisse kostenlos.

Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

SO-FKB-390